

『論語』に於ける引『詩』に就いて

山 邊 進

一、問題の所在

『論語』為政篇に見られる「子曰、詩三百、一言以蔽之、曰思無邪」は、周知の如く、『詩経』魯頌駉篇の第四章からの引用であり、『詩経』三百篇に歌われている情はすべて正しい、と解釈されている。しかし、『詩集伝』が引く蘇軾が「蘇氏曰、昔之爲詩者、未必知此也。孔子讀詩至此、而有合於其心。是以取之、蓋斷章云爾」と言う如く、この解釈は「断章取義」であつて、この詩自体の原義ではない。すなわち、後に詳述する如く、この句は「思に邪よこしまれる無し」と読み、車が真っ直ぐに疾走するさまを意味し、第四章前句「以車祛祛」を受けているのみである。ところが、右の『詩』に対する孔子の評価は、その後、時代を追つてさまざまな倫理的再解釈がなされる。たとえば、朱熹は、詩序に「故正得失、動天地、感鬼神、莫近於詩」とある如き經學上に於ける『詩経』が有する倫理的有効性に関する措定を承けつつ、『論語集註』に於いては、「凡詩之言、善者可以感發人之善心、惡者可以懲創人之逸志。其用歸於使人得其情性之正而已」と言い、また『詩集伝』に於いては、「孔子曰、詩三百、一言以蔽之、曰思無邪。蓋詩之言、美惡不同、或勸或懲、皆有以使人得其情性之正」と言う如く、『詩経』の言葉は、すべて「善き者は以て人の善心を感じ發」し、「惡しき者は以て人の逸志を懲創」し、「皆以て其の性情の正し

きを得使むる」ものであるとし、『詩経』を学ぶことの倫理的有効性までも、その解釈に含めるのである。

一体、斯くの如き詩の原義から乖離した曲解（「断章取義」）が、如何なる意図に拠って行われたのであろうか。論者は先に、先秦諸子が多く『詩』『書』を引用する所謂「引経」という行為に就いて、それは、ある特定な価値観に基づいた『詩』『書』の記述の倫理的再解釈であり、それに拠って自家思想の倫理化を図り、普遍化、すなわち自家思想に普遍的価値を付与することを意図した行為であること、換言するならば、「引経」に基づく「断章取義」とは、自家思想の不断なる普遍化の試みであるという、その思想的意味の一端を明らかにした。¹⁾

そこで、小論は如上の視点に立ち、逸詩二例を除いた『論語』が引く『詩』十六例の内、紙幅の都合から十五例を、²⁾『詩』から一句乃至数句を引用する「引『詩』」と『詩』全体乃至特定の詩篇を論評する「論『詩』」との二つの事例に分けて考察を加える。すなわち、前者に於いては、『論語』古義と『詩』の原義及び『毛詩』の解釈との比較を通して、それぞれの解釈の違い及びその特質を明らかにし、後者に於いては、『論語』に於ける『詩』全体乃至特定の詩篇解釈に対する考察を通して、『論語』がそれらに対して如何なる位置づけを行い、またそれが如何なる意義を有するのかを明らかにすることを目的とする。

なお、引『詩』、論『詩』に就いての考察は、行論上の都合から、必ずしも『論語』の篇次通りではない。

二、『論語』に於ける引『詩』に就いて

まず、前節に於いても言及した為政篇の引『詩』から考察を加える。

(1) 為政篇第二

子曰、詩三百、一言以蔽之、曰思無邪。

(子曰く、詩三百、一言以て之を蔽へば、曰く思ひ邪無し、と。)

この「思無邪」句は、魯頌「駉篇」第四章からの引用である。本章を語釈すれば、

「詩三百」は、孔安国が「篇之大數」と言う如く、「三百」はその概数を言う。「一言」は、劉宝楠が「詩關雎疏云、句則古者謂之爲言。引此文謂以思無邪一句爲一言也」と言う如く、一句と同じ意。「蔽」は、「蔽」が本字。『周礼』考工記弓人「而薄其敝」鄭注に「鄭司農云敝讀爲蔽、蔽塞之蔽」とあり、同『經典釈文』に「敝讀爲蔽」とある。また、『老子』二十章「敝則新」『經典釈文』に「敝作蔽」とある。「蔽」と「敝」は同音仮借である。『荀子』富国篇「以靡敝之」楊倞注に「敝、盡也」、『淮南子』原道訓「而先之敝」高誘注に「敝、盡也」、『漢書』枚乘伝「敝無窮之樂」顔師古注にも「敝、盡也」とある如く、尽くすの意。「一言以蔽之」は、一言で言い尽くすならばの意となる。「思無邪」は、包咸が「歸於正」と言う如く、情性の正しさを得ているということであり、通釈すれば、『詩』三百篇の内容を一言で言い尽くすならば、歌われている情はすべて正しい」となる。

一方、この句を収める『毛詩』の解釈は、「駉」篇毛序に「駉、頌僖公也。僖公能遵伯禽之法、儉以足用、寬以愛民。務農重穀、牧于坰之野。魯人尊之。於是季孫行父請命于周、而史克作是頌」とある如く、魯の僖公が始祖伯禽の教えを遵い、内政に従事したことを美した詩とする。そして、第四章は、

駉駉牡馬、在坰之野。駉駉たる牡馬、坰の野に在り。

薄言駉者、有駉有駉。薄か言に駉たる者は、駉有り駉有り。

有驥有魚、以車祛祛。驥有り魚有り、車に以ふれば祛祛たり。

思無邪、思馬斯徂。思ふこと邪無し、馬の斯に徂かんことを思ふ。

(馬・野・者・駟・魚・祛・邪・徂 … 魚部押韻)

とあり、語釈すれば、

「駟駟」は、毛伝に「駟駟、良馬腹幹肥張也」とある如く、馬の肥え太っているさまを形容する語。「垧」は、毛伝に「垧、遠野也。邑外曰郊、郊外曰野、野外曰林、林外曰垧」とある如く、都から離れた遠野の意。「駟」は、毛伝に「陰白雜毛曰駟」とあり、江村如圭に拠れば、エゾアヲのこと。「駟」は、毛伝に「彤白雜毛曰駟」とあり、江村如圭に拠れば、ツキゲのこと。「驪」は、毛伝に「豪駟曰驪」とある如く、脚に白毛のある馬のこと。「魚」は、毛伝に「二目白曰魚」とある如く、目白の馬のこと。「祛祛」は、毛伝に「祛祛、彊健也」とある如く、力強く勢い盛んなさまを形容する語。「思無邪」は、鄭箋に「思遵伯禽之法、專心無復邪意也」とある如く、魯の僖公は伯禽の教えに遵い、常に他念なく専一であることを言う。「徂」は、鄭箋に「徂猶行也」とある如く、行くの意。であり、伝統的解釈に拠って通釈すれば、「肥え太った牡の馬が、都から離れた遠い野にいる。その肥え太った馬は駟・駟・驪・魚であり、これに車をつけて走らせば強健である。(魯侯は伯禽の教えに遵い) 常に他念なく、これら馬たちが(勇ましく) 走り行くことを思う(のみである)。」となる。

しかし、家井眞に拠れば、³駟篇が収録される「頌」は巫によって歌舞された宗教歌舞劇詩であり、その目的は祖霊を讃え、祖霊に一族の多福を祈願するものである。いま、右と重複部分を除いて、駟篇第四章末三句の原義を語釈・補足すれば、

「以車」は、高亨が「以車、猶拉車」と言う如く、車を引くの意。「祛祛」は、丁惟汾が「傳伝、祛祛、彊健也。按、祛彊雙聲」と言う如く、「祛」字は「彊」字の双声の仮借字で、力強いさまを形容する語。「思」は、『経伝釈詞』に「思、発語詞」とある如く、発声の語助詞で意味はなく、「こころ」と訓む。「邪」は、『礼記』表記篇鄭注「不爲回邪之行以要之」『經典釈文』に「方直不曲謂之正。反正爲邪」とある如く、曲がるの意。また、「斜」字の仮借字で斜めになるの意に考えても、詩意に違いはない。

訓読すれば、「車に以ふれば祛祛たり。思に邪れる無く、思に馬斯れ徂く。」となり、通釈すれば、「車をつけて走らせば

強健である。(これらの馬は車を) 真つ直ぐ走らせ、疾走して行く。」となる。

以上の如く、「思無邪」句に関する三者の解釈を見ると、『毛詩』と『論語』のそれは、「思」字の解釈が異なるほかには違いがない。すなわち、『毛詩』は「思」字を魯の僖公の思いとし、『論語』は『詩』に述べられている情と解釈する。そして、「邪」を「衰」(よこしまの意)の仮借字とすることで、『毛詩』に於いては僖公の思いに邪念がないと解釈し、『論語』に於いては『詩』全体の評価としている。しかし、原義は、上述の如く、「思」字は発語の語助詞で意味はなく、また、「邪」字は曲がるの意である。したがって、この句は「思に邪れる無し」と読み、車が真つ直ぐに疾走するさまを意味し、第四章前句「以車祛祛」を受けているのみである。すなわち、原義と『毛詩』・『論語』の解釈の相違は、本来、虚字であった「思」字を実字として解釈することに起因しており、その結果、「邪」字の解釈も変更を余儀なくされたのである。

ところで、上述の如き原義と『毛詩』及び為政篇「思無邪」の解釈の相違は、先行する儒家的価値観に拠って、この句が本来有する宗教的性格を伴った意味(原義)を倫理的に再解釈したことを意味する。すなわち、『論語』に於ける「断章取義」に基づく意図的な曲解は、『詩』三百篇に歌われている「情はすべて正しい」という儒家の価値観がまず先にあり、それに拠って駉篇のこの句に倫理的意味内容を付加した(倫理化)のである。これは、「頌」の詩篇として「駉」篇が本来有していた宗教的性格の形骸化を結果的に意味すると同時に、『詩』三百篇の詩句が倫理的基準を提示し得るに足るものであることを新たに表明することにはかならない。そして併せて、右の倫理的再解釈が取りも直さず、孔子が『詩』の言葉を用いて下した『詩』全体の評価であることに拠って、『詩』全体を特別に位置づけようとい図したのである。すなわち、この倫理化の過程を経ることに拠って、『詩』には倫理的基準を提示し得るに足る普遍的な価値があることを明らかにする(普遍化)こと、換言すれば、『詩』を「経」として位置付けることになるのである。

右の如き『詩』をめぐる倫理化及び普遍化という思想的営為は、『論語』に於いて如何なる形として現れているであろうか。以下、順を追って考察を加えることとする。

(2) 學而第一

子貢曰、貧而無諂、富而無驕、何如。子曰、可也。未若貧而樂、富而好禮者也。子貢曰、詩云、如切如磋、如琢如磨、其斯之謂與。子曰、賜也、始可與言詩已矣、告諸往而知來者。

(子貢曰く、貧しくして諂ふこと無く、富みて驕ること無きは、何如、と。子曰く、可なり。未だ貧しく道を樂しみ、富みて禮を好む者には若かざるなり、と。子貢曰く、詩に云ふ、切するが如く磋するが如く、琢するが如く磨するが如しとは、其れ斯れを之れ謂ふか、と。子曰く、賜や、始めて與に詩を言ふ可きのみ。諸に往を告げて來を知る者なり、と。)

この「如切如磋、如琢如磨」句は、国風・衛風「淇澳」篇の第一章の引用である。本章を語釈すれば、以下の如くである。「未若」は、劉宝楠が「未若、猶言未如」と言う如く、「未如」に同じ。「樂」は、鄭注に「樂謂志於道、不以貧爲憂苦」とある如く、道を樂しむの意。皇侃本・高麗本・足利本は、「樂道」に作る。「如切如磋、如琢如磨」は、毛伝に「治骨曰切。象曰磋。玉曰琢。石曰磨」とあり、『爾雅』釈器に「骨謂之切、象謂之磋、玉謂之琢、石謂之磨」とあり、郭注が「皆治器之名、謂治骨象玉石以成器也」とある如く、「切」「磋」「琢」「磨」それぞれが素材ごとの器の製作法の名称。ここでは孔安国が「能貧而樂道、富而好禮者、能自切磋琢磨」と言い、劉宝楠が「毛詩傳、道其學而成也、聽其規諫以自修、如玉石之見琢磨也」と言う如く、自らを律して修養に努めることの喩え。「告諸往而知來者」は、孔安国が「諸、之也。子貢知引詩以成孔子義、善取類、故然之。往、告之以貧而樂道。來、答以切磋琢磨」と言い、劉宝楠が「往來猶言前後也」と言う如く、「諸」は、「之」と同じ。「往」は、孔子の「以貧而樂道」を指し、「來」は、子貢の「切磋琢磨」の答えを指す。

一方、この句を収める『毛詩』の解釈は、「淇澳」篇毛序に「淇澳、美武公之德也。有文章。又能聽其規諫、以禮自防。故能入相于周。美而作是詩也」とある如く、よく規諫を聴き、自ら勵んで礼を修めた衛の武公の德を美した詩とする。そして、その第一章は、

瞻彼淇奥、緑竹猗猗。

彼の淇奥を瞻れば、緑竹猗猗たり。

有匪君子、

匪たる君子有り、

如切如磋、如琢如磨。

切するが如く磋するが如く、琢するが如く磨するが如し。

瑟兮僩兮、赫兮咺兮。

瑟たり僩たり、赫たり咺たり。

有匪君子、終不可諼兮。

匪たる君子有り、終に諼る可からず。

(猗・磋・磨 … 歌部、僩・諼 … 元部)

とあり、語釈すれば、

「淇」は、集伝に「淇、水名」とある如く、河川の名のこと。「奥」は、毛伝に「奥、隈」とある如く、河川が岸に曲がり込んだところの意。「緑竹」は、毛伝に「緑、王芻也。竹、篇竹也」とある如く、二種類の植物のこと。コブナグサとニハヤナギ。「猗猗」は、毛伝に「猗猗、美盛貌。武公質美德盛、有康叔之餘烈」とある如く、武公の盛徳美質を形容する語。

「匪」は、毛伝に「匪、文章貌」とある如く、内面の徳が外に現れているさまを形容する語。「君子」は、集伝に「君子指武公也」とある如く、衛の武公を指す。「如切如磋、如琢如磨」は、毛伝に「道其學而成也、聽其規諫以自修、如玉石之見琢磨也」とある如く、学問修養に努めることの譬え。「瑟」は、毛伝に「瑟、矜莊貌」とある如く、態度が慎み深く厳かなることを形容する語。「兮」は、形容詞を作る接尾辞。「僩」は、毛伝に「僩、寛大也」とある如く、心が寛いことを形容する語。「赫」は、毛伝に「赫、有明德赫赫然」とある如く、徳が顕著なさまを形容する語。「咺」は、毛伝に「咺、威儀容止宣著也」とある如く、その徳が威儀や立ち振る舞いに明らかに顕れるさまを形容する語。「諼」は、毛伝に「諼、忘也」とある如く、忘れるの意。であり、伝統的解釈に拠って通釈すれば、「あの淇水の隈を眺めれば、コブナグサやニハヤナギが美しく茂っている（それはあたかも武公の盛徳美質を示すかのように）。麗しき君子（たる武公）は、切磋琢磨の功を積んで、慎み深く厳かに心寛く、（その徳は）輝き顕れる。麗しき君子（たる武公）は、長く忘れることのできぬ（お人）。」と

なる。

しかし、本篇の原義は、祖靈（「君子」）を讃え祀る祖靈祭祀詩である。^①すなわち、第一章の原義を右と重複部分を除いて語釈・補足すれば、

「匪」は、馬瑞辰が「瑞辰按、説文、斐、分別文也。匪即斐假借、故釋文云、匪、本又作斐、同、芳尾切。大學及一切經音義九引詩正作斐」と言う如く、「斐」の仮借字で、あやなすさまを形容する語。「有」は、王引之が『經伝釈詞』に「有、状物之詞也」と言う如く、形容詞をつくる接頭辞。「君子」は、祖靈を指す。「儻」は、馬瑞辰が「儻通作攔。…方言、攔、猛也。晉魏之間曰儻。廣雅亦曰、攔、猛也」と言う如く、「攔」字の仮借字で、猛きさま形容する語。「咍」は、毛伝に「咍、威儀容止宣著也」とあり、馬瑞辰が「咍、韓詩作宣、云、宣、顯也。與毛傳訓宣著義合、則毛傳亦以咍爲宣之假借」と言う如く、「宣」字の仮借字で、顯かなさまを形容する語。

訓読すれば、「彼の淇奥を瞻れば、緑竹猗猗たり。匪たる有り君子は、切するが如く磋するが如く、琢するが如く磨するが如し。瑟たる有り儻たる有り、赫たる有り咍たる有り。匪たる有り君子は、終に諤る可からず。」となり、通釈すれば、「淇水の隈を眺めれば、麗しき祖靈は、磨き上げた骨や象牙、玉や美石の如く、力強く威嚴に満ち、輝かに光彩を放つ。麗しき祖靈よ、いつまでも我々のことを忘れず見守り給え。」となる。

以上の如く、「如切如磋、如琢如磨」句に関する三者の解釈を見ると、『毛詩』に於いては、「匪たる君子」である衛の武公の「瑟たり儻たり、赫たり咍た」る徳あるさまを讃える言葉として用いられており、その解釈は、『論語』に於いて孔安国が「能く貧しく道を樂しむ、富みて禮を好む者、能く自ら切磋琢磨す」と言い、劉宝楠が毛伝を引き「其の學びて成るを道ふなり、其の規諫を聴きて以て自ら修むること、玉石の琢磨せらるるが如きなり」と言う如く、その境遇にかかわらず自ら學問修養に励むさまの意として用いていることと、修養を積むことの喩えとする点に於いては同一である。そしてこれは、『荀子』大略篇に「人之於文學也、猶玉之於琢磨也。詩曰、如切如磋、如琢如磨。謂學問也」とあり、『礼記』中庸篇に「如

切如瑳者、道學也。如琢如磨者、自脩也」とある本句の解釈と同一であると言つてよい。

しかし、原義に於いては、本句は祖靈の麗しさを形容する言葉であり、そこには『論語』等の諸文献に見られる「修養」「学問」という意味内容は一切含まれていない。詳しく見れば、原義に於いては、玉石の磨き上げられた結果を捉えて、祖靈を形容する言葉として用いるのに対して、『論語』等に於いては、玉石を磨き上げる過程、すなわち研磨する行為を捉え、それを倫理的に再解釈して「修養」「学問」の意に解しているのである。換言すれば、『論語』等に見られる解釈は、「学問」「修養」を奨励するという意図に基づいて本句を倫理的に再解釈したものにはかならない。そして、さらにこの倫理化に拠り、「学問」「修養」を奨励するという意図は、上述の如く普遍的価値を有する『詩』に拠つて確証されるのである。また併せて、孔子が子貢を「賜や、始めて與に詩を言ふ可きのみ」と評価することから明らかな如く、斯くの如き断章取義をすることがともに『詩』を語り得る条件であるとする。これは『詩』各篇の詩句を文脈からある程度自由に解釈することを孔子の言葉によつて認めたことを意味することであり、それ故に以下に見る泰伯篇の断章取義が許容されるのである。

(3) 泰伯第八

曾子有疾。召門弟子曰、啟予足。啟予手。詩云、戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰。而今而後、吾知免夫。小子。

(曾子疾有り。門弟子を召びて曰く、予が足を啟よ、予が手を啟よ。詩に云ふ、戰戰兢兢として、深淵に臨むが如く、薄氷を履むが如し、と。而今よりして後、吾免るることを知るかな、小子、と。)

この「戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰」句は、小雅・節南山之什「小旻」篇の第六章の引用である。本章を語釈すれば、以下の如くである。

「召」は、劉宝楠が「廣雅釋詁、召、呼也」と言う如く、呼ぶの意。「門弟子」は、劉宝楠が「門弟子、曾子門人也」と言う如く、曾子の門人の意。「啟予足。啟予手」は、鄭玄が「啟、開也。曾子以爲受身體於父母、不敢毀傷、故使弟子開衾

而視之」と言うが、『広雅』に「啟、視也」とあり、王念孫が本章を引き「啟、視也。鄭注訓啟爲開、失之」と言う如く、視るの意。「戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰」は、孔安国が「此言詩者、喻己常戒慎、恐有所毀傷」と言い、劉宝楠が「曾子呼弟子、啟其手足、以疾重、預戒之也。…曾子既預戒之、又引詩言、自道其平日致謹其身、不敢毀傷之意、皆所以守身也」と言う如く、日頃より我が身を傷つけぬように、大切に身を守ってきたことの喩え。「今而後、吾知免夫。小子。」は、周生烈が「乃今日後、我自知免於患難。小子、弟子也。呼之者、欲使聽識其言」と言う如く、これより以後、我が身にかかる患難から解放されるの意。「小子」は、弟子の意。

一方、この句を収める『毛詩』の解釈は、「小旻」篇毛序に「小旻、大夫刺幽王也」とある如く、周の幽王を刺る詩とする。そして、その第六章は、

不敢暴虎、不敢馮河。

敢て暴虎せず、敢て馮河せず。

人知其一、莫知其他。

人其の一を知るも、其の他を知る莫し。

戰戰兢兢、如臨深淵、

戰戰兢兢として、深淵に臨むが如く、

如履薄冰。

薄冰を履むが如し。

(河・他 …… 歌部、兢・氷 …… 蒸部)

とあり、語釈すれば、

「暴虎」は、毛伝に「徒搏曰暴虎」とある如く、素手で猛獸を打ち殺すの意。「馮河」は、毛伝に「馮、陵也。徒涉曰馮河」とある如く、黄河を歩いて渉るの意。「其一」は、毛伝に「一、非也」とある如く、その非なるを知るの意。「其他」は、毛伝に「他、不敬小人之危殆」とあり、鄭箋に「人皆知暴虎馮河立至之害、而無知當畏慎小人能危亡」とある如く、小人に用心せねばならぬの意。「戰戰」は、「戰戰、恐也」とある如く、恐れるさまを形容する語。「兢兢」は、毛伝に「兢兢、戒也」とある如く、戒めるさまを形容する語。であり、伝統的解釈に拠って通釈すれば、「敢えて猛獸を素手で打ち殺す如き危険は犯さず、黄河を歩いて渉る如き危険は犯さない。(人は)これらのことが危険であること恐れは知るが、他の危険は

知らない。(小人には用心せねばならない。) 戒めること、深い淵に臨んでいる如く、薄氷を踏んでいる如くに。」となる。
しかし、本篇の原義は、一族の安寧・繁栄を祈念する宗教歌舞劇詩である。⁽⁵⁾ すなわち、第六章の原義を右と重複部分を除いて語釈・補足すれば、

「暴」は、高亨が「暴、借爲搏。搏虎、空手打虎」と言う如く、「搏」字の仮借字で、打つの意。「馮」は、馬瑞辰が「瑞辰按、馮者、溯之假借。説文、溯、無舟渡河也。溯通作馮、猶百朋作百馮也」と言う如く、「溯」字の仮借字で、徒歩で河を渡るの意。「戰戰」は、李雲光が「案戰戰爲恐懼兒、蓋假借顫字之義」と言う如く、「顫」字の仮借字で、震えるさまを形容する語。「兢兢」は、李雲光が「案兢兢有二解。一爲彊兒、用兢字之本義。一爲戒懼兒、用説文一曰敬(即警)也之義」と言い、ここでは後者の意。警しむさまを形容する語。

訓読すれば、「敢て虎を暴^うたず、敢て河を馮^{かちわた}らず。人、其の一を知るも、其の他を知る莫し。戰戰兢兢として、深淵に臨むが如く、薄氷を履むが如し。」となり、通釈すれば、「決して虎を素手で打ちはしない、決して河を徒歩で渡りはしない。誰もそのことを知っているが、その他(の危険)は(いっこうに)知らない。(かかる小人から我が身を守るためには、その身を)戒めること、深い淵に臨む如く、薄氷を踏む如くに。」となる。

以上の如く、「戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄氷」句に関する三者の解釈を見ると、原義及び『毛詩』に於いては、この句を小人に用心せねばならぬ喩えに用いられているのに対して、『論語』に於いては、この句は、孔安国が「己の常に戒め慎み、毀傷する所有るを恐るるを喩ふ」と言う如く、曾子の身を守る用心深いさまの喩えとして用いられており、この解釈の違いは、「戰戰兢兢」とする動機の相異に拠る。すなわち、『論語』は「孝」という自己の倫理的目的を達成することがその動機であり、このことは、注釈家が皆引く『孝経』「身體髮膚、受之父母、不敢毀傷」に象徴される「孝」という徳目の行為規範を前提とし、かつそれを当為として実践するという儒家的価値観に基づくものであり、この価値観に拠ってこの句を倫理的に再解釈していることを意味するのである。

ところで、『荀子』臣道篇は同じく小旻篇本章を引き、「仁者必敬人。凡人非賢則案不肖也。人賢而不敬、則是禽獸也。人不肖而不敬、則是狎虎也。禽獸則亂、狎虎則危、災及其身矣。詩曰、不敢暴虎、不敢馮河。莫知其他。戰戰兢兢、如臨深淵、如履薄冰。此之謂也」とある如く、仁人はすべての人を敬うものであり、相手が賢者であるのに敬わなければ自分自身、禽獸になるに等しく、また、「人の不肖なるに敬せざれば、則ち是れ虎を狎るなり」とあり、不肖者を敬わないのは虎を侮るに等しいと言いう。この臣道篇の解釈は、上述の原義及び『毛詩』の解釈と同じく、小人に用心せねばならない喩えであり、このことと『論語』の解釈と比べれば、上述の儒家の価値観に抛り、倫理的に解釈する『論語』の特異性は一層明らかである。そして、斯くの如き断章取義が可能になる背景には、上述の如く、為政篇の『詩』に対する孔子の評価及び学而篇の断章取義に対する孔子の評価があるのである。すなわち、『詩』が「経」として普遍的価値を有し、おのおのの詩句は倫理的基準となり得るものであり、なおかつ儒家の価値観の範囲に於いては、詩篇の文脈から逸脱した詩句解釈である断章取義も許され得るとする認識である。

ところで、上述の如き『詩』及び断章取義に対する認識は、必然的に八佾、子罕、先進各篇に見られる以下の断章取義を可能とするのである。

(4) 八佾第三

三家者以雍徹。子曰、相維辟公、天子穆穆、奚取於三家之堂。

(三家者、雍を以て徹す。子曰く、相くるは維れ辟公、天子穆穆たりと、奚ぞ三家の堂に取らん。)

この「相維辟公、天子穆穆」句は、周頌・臣工之什「雝」篇からの引用である。本章を語釈すれば、以下の如くである。

「三家」は、集解に「三家、謂仲孫、叔孫、季孫」とある如く、魯の大夫である三桓のこと。「以雍徹」は、集解が「天子祭於宗廟、歌之以徹祭。今三家亦作此樂」とある如く、自家の祖先の祭りのさいに、天子が宗廟に祭るさいに歌われる「雍」

を用いたことを言う。「相」は、助けるの意。「維」は、劉宝楠が「維者、語助辭」とある如く、こーレと読む語助詞。「辟公」は、包咸が「辟公謂諸侯及二王之後」と言う。「穆穆」は、包咸が「穆穆、天子之容貌」と言う如く、天子の容貌の麗しいさまを形容する語。

一方、この句を収める『毛詩』の解釈は、「離」篇毛序に「離、禘大祖也」とある如く、大祖を禘する樂歌とする。また、鄭箋は「祖、大祭也。大於四時而小於祫。大祖謂文王」とある如く、文王を大祖として祭るとする。すなわち、該当句を含む前八句は、

有來離離、至止肅肅。 來ること有りて離離たり、至りて肅肅たり。

相維辟公、天子穆穆。 相くる維れ辟公、天子穆穆たり。

於薦廣牡、相豫肆祀。 於廣牡を薦め、豫を相けて肆祀す。

假哉皇考、綏豫孝子。 假なる哉皇考、豫孝子を綏ず。

(離・公 … 東部、肅・穆 覺部、牡・考 … 幽部、祀・子 … 之部、)

とあり、語釈すれば、

「離離」は、鄭箋に「離離、和也」とある如く、和らぐさまを形容する語。「肅肅」は、鄭箋に「肅肅、敬也」とある如く、つつしむさまを形容する語。「相」は、毛伝に「相、助也」とあり、鄭箋に「助王禘祭」とある如く、助けるの意で、ここでは天子の祭りを助けること。「穆穆」は、鄭箋に「天子是時則穆穆然」とあり、集伝に「天子有穆穆之容」とある如く、天子の容止の深遠なるさまを形容する語。「於」は、集伝が「於、歎辭」とある如く、感歎の辞で、ああの意。「廣牡」は、毛伝に「廣は大也」とあり、鄭箋に「大牡之牲」とある如く、犠牲の大きな牡牛のこと。であり、伝統的解釈に拠って通釈すれば、「來たる諸侯は、和らぎつつしまし、天子の祭りを助けて、天子は深遠なお姿。ああ、大きく肥えた犠牲の牡牛を祖神に薦め、予を助けて肆祀する。」となる。

しかし、本篇を収める臣工之什十篇は、家井眞に拠れば、周の宗廟前庭で演じられた十幕一場の巫よる舞踏詩である。^①そして、本篇の原義は、十幕中九番目に演じられ、亡父や亡母の霊を祀り、多福・長寿を祈る詩である。いま、前八句の訓読すれば、「有け來ること離離、至り止まること肅肅たり。相くるは維れ辟公、天子穆穆たり。於廣牡を廣め、豫を相けて肆祀す。」となり、通釈すれば、「(祖先の御霊は子孫たる我等を) ゆうゆうと助けに降臨され、慎んで(宗廟)に降臨された。助祭者は諸侯、天子は玄妙。ああ(祖霊に) 大半を供しすすめ、(助祭者は周王たる) 私を助け二頭の犠牲を供えて祀る。」となる。

以上の如く、「相維辟公、天子穆穆」句に関する三者を見ると、その語句解釈には違いはないが、『論語』のそれは、孔子が『詩』を引き、魯の三家の僭礼を譏つたものであり、この点に留意すれば、『詩』の詩句を僭礼を批判する根拠たり得るものと位置づけているのであり、『詩』の言葉に倫理規範の基準を求めていることは明確である。

(5) 子罕第九

子曰、衣敝緼袍、與衣狐貉者立、而不恥者、其由也與。不伎不求、何用不臧。子路終身誦之。子曰、是道也、何足以臧。
(子曰く、敝れたる緼袍を衣て、狐貉を衣たる者と立ちて、恥ぢざる者は、其れ由なるか、と。伎はず求めずんば、何を用てか臧からざらん、と。子路終身之を誦す。子曰く、是の道や、何ぞ以て臧しとするに足らん、と。)

この「不伎不求、何用不臧」句は、国風・邶風「雄雉」篇の第四章の引用である。本章を語釈すれば、以下の如くである。

「緼」は、劉宝楠が「案、韓詩外傳、土褐衣緼著、未嘗完也。又云、曾子褐衣緼絮、未嘗完也。漢書東方朔傳、衣緼無文。師古注、緼、亂絮也。皆以緼爲絮。說文、絮、敝縣也」と言う如く、破れたわたの意。「袍」は、劉宝楠が「案、袍是春秋二時之服、若衿褶之類。於時人已服裘、子路猶衣敝袍也」と言う如く、春秋に着る衿の意。「緼袍」は、古わたを入れた衿の意。「狐貉」は、劉宝楠が「汗簡引古論語貉作貉。說文、貉、似狐、善睡、引論語狐貉之厚以居。段氏玉裁注謂、凡狐貉

連文者、皆當作貉。今字作貉、皆假借。貉、說文以爲北方多種。…春秋繁露服制篇、百工商賈、不敢服孤貉。則孤、貉並貴者所服」と言う如く、「貉」の仮借字で、北方に生息する多の一種。「孤貉」は、狐や貉の皮で作った服の意。「不伎不求、何用不臧」は、馬融が「伎、害也。臧、善也。言不伎害、不貪求、何用爲不善。疾貪惡伎害之詩」と言い、劉宝楠が「何用爲不善、明不伎不求即爲善也」と言う如く、「害を与えず欲ばらなければ、どうして善くないことが起ころうか」の意。「是道也、何足以臧」は、馬融が「臧、善也。尚復有美於是者、何足以爲善」と言い、劉宝楠が「尚復有美於是者、言無道無止境也。譬若富者無驕、貧者無諂、尚未若富好禮、貧樂道也。克伐怨欲不行、可以爲難、尚未可以爲仁也。是皆未足爲善也」と言う如く、ものに惑わされる気持ちを断つだけでは不十分であり、道に対して積極的ならなければならないことを言う。

一方、この句を収める『毛詩』の解釈は、「雄雉」篇毛序に「雄雉、刺衛宣公也。淫亂不恤國事。軍旅數起、大夫久役、男女怨曠。國人患之、而作是詩」とある如く、衛の宣公が国事を考えず、行役が繰り返されたため、多く怨女曠夫となったことを国人が憂えて作った詩とする。そして、第四章は、

百爾君子、不知德行、
百爾の君子よ、德行を知らず、

不伎不求、何用不臧。
伎はず求めずんば、何を用てか臧からざらん。

（行・臧 … 陽部）

とあり、語釈すれば、以下の通りである。

「伎」は、毛伝に「伎、害」とある如く、そこなうの意。「臧」は、毛伝に「臧、善」とある如く、善いの意。本章を鄭箋は「我不知人之德行如何者、可謂爲德行、事君或有所留、女怨、故問此焉」とし、また、「我君子之行、不疾害、不求備於人、其行何用爲不善、而君獨遠使之在外、不得來歸、亦女怨之辭」とある如く、大夫の妻が行役に従わない大夫（「百爾君子」）たちに対して、我が夫だけが久しく行役する、それは德行の有無に拠るのかわからぬが、もし德行なき故の行役ならば、我が夫は人を害せず、備えを一人に求めないのに、どうしてその行いを善くないとするのか（善くないはずはない）

の意に解釈し、夫が行役した妻の嘆辞とする。すなわち、伝統的解釈に拠って通釈すれば、「もろもろの方々よ、徳行をご存じありません。人をそこなわず貪り求める心がなければ、何で善くないことがありましょうか。」となる。

しかし、本篇の原義は、祖霊祭祀に於いて祖霊を招く歌である。^⑧本章の原義を語釈・補足すれば、

「百爾」は、集伝に「百猶凡也」とあり、鄭箋に「爾は女なり」とある如く、あなた方の意。「君子」は、祖霊を指す。「徳行」は、善い行いの意。「求」は、集伝に「求、貪」とある如く、むさぼるの意。

訓読すれば、「百爾の君子、徳行を知らざらんや、伎はず求らざれば、何ぞ用て臧しとせざらん。」となり、通釈すれば、「もろもろの祖霊の方々は、我らの善き行いをご存じでないはずがない。（我等が）そこない貪ることをしないのに、（祖霊の方々が）どうして（我等を）善くないとすることがあろうか。」となる。

以上の如く、「不伎不求、何用不臧」句に関する三者の解釈を見ると、『論語』は、子路が終身、この句を愛誦したことを言うが、このことから、馬融が「言ふところは伎害せず、貪求せざれば、何を用て不善と爲さん。貪悪伎害を疾むの詩なり」と言う如く、この句が「貪悪伎害を疾む」意に理解され、それを誦することでのこの句自体が自らを律する処世の言葉、すなわち行為規範として、倫理的働きを有していたことが認められる。また、『毛詩』に於いても、この句を前句「徳行」の具体的内容として解釈しており、『論語』に於ける倫理的な解釈とその意味内容は同一思惟線上にあると認めてよいであろう。しかし、上述の如く、原義に於いては、祖霊を招くに際して子孫である祭祀者が降臨した祖霊に自らの善き行いを報告し、かつその加護を祈念する意である。すなわち、原義に於いては、祖霊祭祀に於いて自らの徳行を祖霊に告げ、さらなる加護を求めるという宗教的意味を有していたが、『論語』に於いては、倫理的再解釈のためにその宗教的意味が失われ、行為規範としての意味を有するようになったのであり、また、『詩』の言葉に倫理規範の基準を求めていることも明白である。

(6) 先進第十一

南容三復白圭、孔子以其兄之子妻之。

(南容白圭を三復す。孔子其の兄の子を以て之に妻はす。)

この「白圭」は、孔安国が「詩云、白圭之玷、尚可磨也。斯言之玷、不可爲也。南容讀詩至此、三反覆之、是其心慎言也」と言い、劉宝楠が「稱詩云者、大雅抑篇文」と言う如く、大雅・蕩之什「抑」篇第五章に見られる「白圭」を指すと考えるのが通説である。本章を語釈すれば、

「三復」は、劉宝楠が「言一日三復者、猶子路終身誦之也」と言う如く、繰り返し誦するの意。「三」は、実数ではなく、しばしばの意。「妻」は、娶すの意。
となる。

一方、この句を収める『毛詩』の解釈は、「抑」篇毛序に「抑、衛武公刺厲王、亦以自警也」とある如く、衛の武公が厲王を刺り、自らの戒めとしたとする。そして、その第五章は、

質爾人民、謹爾侯度、爾の人民を質し、爾の侯度を謹み、

用戒不虞。慎爾出話、用て不虞に戒へよ。爾の出話を慎み、

敬爾威儀、無不柔嘉。爾の威儀を敬み、柔嘉ならざる無かれ。

白圭之玷、尚可磨也。白圭の玷くるは、尚ほ磨く可し。

斯言之玷、不可爲也。斯の言の玷くるは、爲む可からず。

(度…鐸部、虞…魚部 …鐸魚は通韻。儀・嘉・磨・爲 …歌部)。

とあり、語釈すれば、

「質」は、毛伝に「質、成也」とある如く、治め成すの意。「侯度」は、鄭箋に「侯、君也。…慎女爲君之法度」とある

如く、君主として守るべき法度のこと。「不虞」は、毛伝に「不虞、非度也」とある如く、法度にあらざるこの意。「話」は、毛伝に「話、善言也」とある如く、善き言葉の意。「柔嘉」は、鄭箋に「柔、安。嘉、善也」とある如く、安んじ善いことの意。「玷」は、毛伝に「玷、缺也」とある如く、欠けて傷のあること。「斯言」は、鄭箋に「斯、此也。玉之缺、尚可磨鑢而平。人君政教一失、誰能反覆之」とある如く、人君の政教の意。であり、後四句を伝統的解釈に拠って通釈すれば、「白圭が欠けて傷があるのは、磨いてその傷を除くことができる。（しかし、人君の政教の）言葉に落ち度があれば如何様にもならない。」となる。

一方、本篇の原義は、その押韻形式が、第一・二章が共通するのみで、第三章以下の各章はそれぞれ独自の押韻形式を用いており、その成立年代および成立過程については、綴合詩の可能性も含めて明らかにし難いが、右の如き問題のあることを前提に、仮に本篇の詩意を纏めると、本篇は、宗廟に於いて祖先の事績を称えつつ、併せて、祖霊に対して当代の治世の混乱に直面している子孫への加護を希求する仮面舞踏詩である。いま、通釈すれば、「そなたの民を治め、そなたの軍の警戒を強め防御を固め、不測の事態に備えよ。乱暴なことばを慎み、威儀を敬い、（ことばや威儀を）善くせよ。白圭の欠けたものば、磨けばよい。（だが）ことばの至らぬものはどうにもならぬ。」となる。

右の如く、「白圭」に関する三者の解釈を見ると、『論語』に於いては「白圭」を誦することが、孔安国が「其の心、言を慎むなり」と言う如く、倫理的行為の現れとして考えられており、これは、上述した子罕篇に於いて子路が「不伐不求、何用不臧」句を愛誦したこととほぼ同一と考えてよい。換言すれば、八佾篇・子罕篇と同じく、原義に於ける宗教性は失われ、『詩』の言葉に倫理規範の基準を求めていることは明確である。

以上、『論語』に於ける引『詩』を通して、『論語』の断章取義が意味することを考察してきたが、それは為政篇「思無邪」という孔子の『詩』評価に象徴される如く、儒家的価値観に基づく『詩』の倫理化を経て、「経」として普遍的価値を有すると位置づける『詩』の普遍化にはかならなかった。そこで、次節に於いては、この点をより明確にするため、『論語』に

於ける論『詩』を通して、『論語』が『詩』を如何に位置づけるかを具体的に考察する。

三、『論語』に於ける論『詩』に就いて

本節に於いては、『論語』が『詩』全体乃至特定の詩篇に対して如何なる位置づけを行っているかを考察するが、それは以下の四篇に於いて顕著に現れている。すなわち、それらは『詩』全体を周南・召南及び閔睢篇（「風」）、「雅」、「頌」から捉え、それらの存在意義を倫理的に解釈する。換言すれば、『詩』三百篇を巨視的に「風」、「雅」、「頌」に大別するとともに、なおかつ『詩』の首篇たる閔睢篇を特別視するのである。

(7) 陽貨第十七

子謂伯魚曰、女爲周南召南矣乎。人而不爲周南召南、其猶正牆面而立也與。

（子伯魚に謂ひて曰く、女周南召南爲びたるか。人にして周南召南を爲ばずんば、其れ猶ほ正しく牆に面して立つがごときか、と。）

本章は、馬融が「周南召南、国風之始、樂得淑女、以配君子、三綱之首、王教之端、故人而不爲、如向牆而立」と言う如く、周南、召南の詩を学ばなければ、人としてあたかも土塀に向かつて立つて立っている如く、一步も前進できないことを言う。しかし、家井眞に拠れば、周南・召南を収める国風の詩篇は「村落や聖地で行われる地方祭祀を歌ったものであり、婚姻を祝頌し、神々を迎え祭り、河川を祭り、穀物の豊饒を祈願する」詩である。斯くの如く原義が定義される国風に対して、右の如く国風・周南、召南を倫理的観点から顕彰することは、『詩』に於いてこの周南、召南が他と比べて特別な意義を有しているという認識を示すものである。そして、それは正しく馬融が言う如く、文王の化を被った情性正しき詩篇であると

する『毛詩』関雎篇序の「周南、召南、正始之道、王化之基、是以關雎樂得淑女以配君子」と同一思惟線上の認識に拠るものである。すなわち、周南・召南の詩篇を学ばなければ、人間は「其れ猶ほ正しく牆に面して立つがとき」状態であり、これらの詩篇が身を修めるための規範的意義を有することを明らかにするのである。

ところで、『毛詩』に於いて周南・関雎篇が特別に位置づけられることと同じく、『論語』に於いても、以下に見る二篇の記述に同様の認識が現れている。

(8) 八佾第三

子曰、關雎樂而不淫、哀而不傷。

(子曰く、關雎は樂しみて淫せず、哀しみて傷らず、と。)

本篇は孔安国が「樂不至淫、哀不至傷、言其和也」と言う如く、関雎の楽曲が節度を越すことなく調和のよいことを言う。

(9) 泰伯第八

子曰、師摯之始、關雎之亂、洋洋乎盈耳哉。

(子曰、師摯の始は、關雎の亂、洋洋乎として耳に盈てるかな、と。)

「師摯」は、鄭玄が「師摯、魯太師之名」と言う如く、魯の樂師長、摯のこと。「始」は、『史記』孔子世家に「關雎之亂、以爲風始、鹿鳴爲小雅始、文王爲大雅始、清廟爲頌始三百五篇」とあり、「四始」のこと。「亂」は、荻生徂徠『論語徵』が「今の樂に亂聲有り、以て見る可き已。蓋し師摯の四始を奏するや、其の關雎の亂最も盛美なることを言ふなり」と言う如く、曲調のこと。「洋洋乎盈耳哉」は、鄭玄が「洋洋盈耳、聽而美之」と言い、劉宝楠が「言聽而知其美也。漢書延篤傳注、洋洋、美也」と言う如く、その曲調が美しく耳に響くの意。

以上の二篇は、諸説あり、定解を見ない。いまは関雎篇の楽曲に対する孔子の評価として解釈したが、ここでは『論語』が関雎篇を取り上げていることに留意すべきである。『論語』に於いては、周南、召南、就中、関雎篇が特別視されていることは上述の三篇の記述から明らかであり、それは『毛詩』関雎篇序と同一思惟線上の価値観に基づくことは言を俟たない。すなわち、『論語』関雎篇への言及は、同篇を特別視する儒家の価値観に基づくものであり、その存在に対する倫理的再解釈を経たものである。しかし、家井眞の指摘がある如く、⁽¹⁾関雎篇はその句形、句数、押韻法、内容から見れば、概ね三篇の詩から成立している綴合詩である。そして、それぞれの詩が恋愛形式であることから、家井が「毛序がこの詩に就いて『關雎后妃之徳也。樂得淑女以配君子』と后妃が衆妃の中から淑女を得て、君子に配することを楽しんだ詩である」と言うは、或いはこの詩の編者の詩を編集した意図と最も近い解釈とすることができないのではないであろうか」と言う如く、ある特定の意図の下に編集されたのである。

斯くの如く関雎篇が綴合詩であるならば、『論語』に於ける関雎篇への言及は、綴合を経て成立した同篇を孔子の言葉に拠つて『詩』三百の内に倫理的に位置づけようとする試みであると認めることができよう。すなわち、為政篇「思無邪」の如き『詩』全体の評価を行うという前提があつて始めて、その首篇たる同篇が特別視されることになるのであり、その結果、同篇の倫理的意味が生じるからである。いまは指摘するに止める。

ところで、斯くの如き国風の詩篇に対する倫理的観点からの位置づけは、「雅」「頌」に対しても行われている。

(10) 子罕第九

子曰、吾自衛反魯、然後樂正、雅頌各得其所。

(子曰く、吾衛自り魯に反り、然る後に樂正しく、雅頌各其の所を得たり、と。)

本章は、鄭玄が「反魯、哀公十一年冬、是時道衰樂廢、孔子來還乃正之。故雅頌各得其所」と言う如く、孔子が魯に帰つ

た哀公十一年冬、世の中の衰乱のため乱れていた音楽が正され、「雅」「頌」がおのおのあるべき所に落ち着いたと言う。本篇の解釈についても、楽のみを正したとする解釈と、朱熹の如く、詩と楽を正したとする解釈がある。そして、『史記』孔子世家は、本章を引き、「古者詩三千餘篇、及至孔子、去其重、取可施於禮義。…」とある如く、「孔子刪詩說」を述べる。この「孔子刪詩說」に就いては、古来より刪詩說と非刪詩說と議論が分かれるが、既に家井眞の指摘する如く、⁽¹²⁾そもそも「孔子刪詩說」自体が武帝期の經学国教化から生み出された漢代經師に拠る解釈義に過ぎず、その可否を論ずる意味はない。そして、右の『論語』で言及される「雅」「頌」は、「頌」「雅」の順に成立し、「頌」は祖靈に佑護を求める、巫によつて歌舞された宗教歌舞劇詩であり、「雅」は「夏」の仮借字で仮面舞踏の意であり、巫により周・諸侯の宗廟や社で使用された宗教仮面舞踏詩である。⁽¹³⁾すなわち、本章に於いても、上述の各章と同じく、『詩』そのものを「經」として普遍化しようとする意図の下に、「雅」「頌」及び所収の各詩篇を倫理的に再解釈し、位置づけているのである。

上述の如く、陽貨篇以下四篇に見られる周南、召南及び閔雎篇、「雅」「頌」に対する孔子の倫理的評価は、取りも直さず閔雎篇を首篇として「風」「雅」「頌」から構成される『詩』全体の評価にほかならないのである。換言するならば、この四篇に対する孔子の評価は、為政篇に於ける孔子の「思無邪」という『詩』に対する評価と何ら異なるものではなく、『詩』三百篇に歌われている情はすべて正しいとの認識の下に『詩』全体を孔子の言葉に拠つて特別に位置づけようと意図するのである。

ところで、右の如き『詩』全体への評価を考えると、中国古代の詩集たる『詩』が『詩經』として經学上認められ、その三百五篇を「風」「雅」「頌」の大別から論じたものの最初が、『荀子』儒効篇に「神固之謂聖人。聖人也者、道之管也。天下之道管是矣。百王之道一是矣。故詩書禮樂之歸是矣。詩言是其志也。（中略）故風之所以爲不逐者、取是以節之也。小雅之所以爲小雅者、取是而文之也。大雅之所以爲大雅者、取是而光之也。頌之所以爲頌者、取是而通之也。天下之道畢是矣」とある記述であることに留意されなければならない。なんとすれば、『荀子』が「風」「雅」「頌」全ての詩篇が聖人の教え

に基づくと言い、『論語』と同じく、『詩』全体を倫理化し、「経」として普遍的価値を有するものと位置づけているからである。いまは指摘するにとどめる。

上述してきた如く、『論語』は『詩』全体を倫理化し、「経」として普遍的価値を有するものと位置づけていたが、このほかに礼との関係を述べる記述がある。

(11) 述而第七

子所雅言、詩、書。執禮、皆雅言也。

(子の雅言する所は、詩、書。執禮は、皆雅言す。)

本章の「雅言」は、孔安国が「雅言、正言也」と言い、鄭玄が「讀先王典法、必正言其音、然後義全、故不可有所諱」と言う如く、正しい発音で読むの意。すなわち、本章に於いて『詩』は、『書』・礼と同じく特別な位置にあるものとする認識に基づき、他文献などとの差別化が図られており、これは前節で見た、孔子の『詩』評価と表裏するものである。ところで、右の如き『詩』と礼を併記する記述が他に二篇ある。

(12) 泰伯第八

子曰、興於詩、立於禮、成於樂。

(子曰く、詩に興り、禮に立ち、樂に成る、と。)

本章は、包咸が「興、起也。言修身當先學詩。禮者所以立身、樂所以成性」が言う如く、身を修めるには、まず『詩』を学ぶことから始まり、続いて礼を学び、樂を学ぶことに拠って完成することを言う。また同じく、『詩』を学ぶことを修身の初段階に位置づける以下の記述がある。

(13) 李氏第十六

陳亢問於伯魚曰、子亦有異聞乎。對曰、未也。嘗獨立。鯉趨而過庭。曰、學詩乎。對曰、未也。不學詩、無以言。鯉退而學詩。他日、又獨立。鯉趨而過庭。曰、學禮乎。對曰、未也。不學禮、無以立。鯉退而學禮。聞斯二者。陳亢退而喜曰、問一得三。聞詩、聞禮、又聞君子遠其子也。

(陳亢、伯魚に問ひて曰く、子も亦異聞有りや、と。對へて曰く、未だし。嘗て獨り立てり。鯉趨りて庭を過ぐ。曰く、詩を學びたるか、と。對へて曰く、未だし、と。詩を學ばざれば、以て言ふこと無し、と。鯉退きて詩を學ぶ。他日、又獨り立てり。鯉趨りて庭を過ぐ。曰く、禮を學びたるか、と。對へて曰く、未だし、と。禮を學ばざれば、以て立つこと無し、と。鯉退きて禮を學ぶ。斯の二者を聞けり、と。陳亢退きて喜びて曰く、一を問ひて三を得たり。詩を聞き、禮を聞き、又君子の其の子を遠ざくるを聞けり、と。)

本章を語釈すると、「陳亢」は、孔子の門人、子禽の本名。「異聞」は、馬融が「以爲伯魚、孔子之子、所聞當有異」と言い、劉宝楠が「異聞者、謂有教獨聞之也」と言う如く、伯禽が他の弟子と異なつて一人だけ聞いたことの意。「獨立」は、孔安国が「獨立謂孔子」と言う如く、孔子を指す。

となる。すなわち、本章は、『詩』を學ぶことの意味を「詩を學ばざれば、以て言ふこと無し」とある如く、意思の疎通する応答ができる点に求める。

以上、三章にわたつて『詩』と礼を併記する記述を挙げたが、そこに於ける特徴的なこととして、泰伯篇・李氏篇に於いて、『詩』の學習を以て修身の初段階に位置づけ、『詩』から「礼(樂)」に至る學習過程を定めている点を指摘できよう。すなわち、これは學習過程に於いて『詩』より「礼(樂)」を一段高く位置づけるものであり、『荀子』勸学篇に、

學惡乎始、惡乎終。曰、其數則始乎誦經、終乎讀禮。其義則始乎爲士、終乎爲聖人。

(楊倞注「數、術也。經、謂詩書。」)

とある記述とほぼ同一の認識であると言つてよい。

また、さらにより具体的な『詩』の学ぶ意義を述べるものとして以下の記述がある。

(14) 陽貨第十七

子曰、小子、何莫學夫詩。詩可以興、可以觀、可以羣、可以怨。邇之事父、遠之事君、多識於鳥、獸、草、木之名。

(子曰く、小子、何ぞ夫の詩を学ぶこと莫きや。詩は以て興こす可く、以て觀る可く、以て群す可く、以て怨む可し。邇くは父に事へ、遠くは君に事へ、多く鳥獸草木の名を識る、と。)

本章を語釈すると、

「小子」は、包咸が「小子、門人也」と言う如く、門人の意。「興」は、孔安国は「興、引譬連類」と言う如く、譬えを引き同じ種類を連ねること。「觀」は、鄭玄が「觀風俗之盛衰」と言うが、ここは正しく觀察するの意。「羣」は、孔安国が「羣居相切磋」と言う如く、大勢の人と共に事に当たり、切磋することの意とするが、『説文』に「輩也」とある如く、群衆の意で、ここでは仲間を作るの意。「怨」は、孔安国が「怨刺上政」と言い、政を譏るの意。「邇」は、孔安国が「邇、近也」と言う如く、近いの意。

となる。すなわち、朱熹が「學詩之法、此章盡之。讀是經者、所宜盡心也」と言う如く、『詩』の学ぶ意義を挙げ、「何ぞ夫の詩を学ぶこと莫きや」と言い、『詩』を学ぶことを門人たちに勧める。そして、その意義として、よく譬えが引け(「可以興」、ものがよく觀察でき(「可以觀」、人と共にし(「可以羣」、政を批判でき(「可以怨」、近くはよく親に事え(「邇之事父」、遠くは君主によく事え(「遠之事君」、なおかつ多くの鳥獸草木の名称を知ることできる(「多識於鳥、獸、草木之名」)ことの七点を挙げるが、「多識於鳥、獸、草、木之名」以外がすべて人間関係の場を想定し、その場を形成するごとに如何に『詩』は意義があるかを言い、その象徴的な場として「事父」「事君」を挙げるのである。

右の如く、本篇は『詩』を学ぶ意義を挙げるが、秦伯、李氏二篇が示す如く、それは修身の初段階に過ぎなく、「礼（樂）」を修めることを以て完成するのである。それ故に、以下に見る子路篇の記述がある。

(15) 子路第十三

子曰、誦詩三百、授之以政不達、使於四方不能專對、雖多亦奚以爲。

（子曰く、詩三百を誦すれども、之に授くるに政を以てして達せず、四方に使ひして專り對ふること能はざれば、多しと雖も亦奚を以て爲さん、と。）

本章は、「詩」全篇を誦することができるほど「詩」に通じながらも、一国の政治を委ねても政道に暁らかでなく、四方の国へ使いに行つてもひとりて應對できなければ（集解に「專、猶獨也」と。）、「詩」の知識は何の役にも立たないことを言う。この『詩』への言及は、上述の『詩』から「礼（樂）」への学習を前提として解釈されるべきであり、「礼（樂）」を学ぶことに拠つて始めて『詩』の知識を十二分に生かすことができるのである。

四、結語

上述の如く、逸詩二例等を除いた『論語』が引く「詩」十五例を、『詩』から一句乃至数句を引用する「引『詩』」と「詩」全体乃至特定の詩篇を論評する「論『詩』」との二つの事例に分け、前者に於いては、『論語』古義と詩の原義及び『毛詩』の解釈との比較を通して、それぞれの解釈の違い及びその特質を明らかにし、後者に於いては、『論語』に於ける『詩』全体乃至特定の詩篇の解釈に対する考察を通して、『論語』がそれらに対して如何なる位置づけを行い、またそれが如何なる意義を有するのかを明らかにしてきた。すなわち、『論語』に於ける「引『詩』」と「論『詩』」とは、為政篇に於ける孔子

の「思無邪」という『詩』評価に象徴される如く、儒家的価値観に基づく『詩』各詩篇の詩句の倫理化、そして、『詩』全体を「経」として普遍的価値を有すると位置づける普遍化の試みにほかならなかった。

一体、『詩』の「経」化の過程に於いて、斯くの如き『論語』に於ける「引『詩』」「論『詩』」の意義は如何なる意味を持つてであろうか。また、小論の考察の過程に於いて明らかな如く、『論語』の『詩』に関する認識と『荀子』のそれには通底するものであることが推察された。これらの問題は、『孟子』の「引『詩』」「論『詩』」に関する考察を経て始めて解決されるものである。後日改めて考察する。

注

- (1) 拙稿「銘文の倫理化と「引経」——『墨子』所伝「鑠於金石、琢於槃盂」の意味するもの——」（『早稲田大学大学院文学研究科紀要 別冊』二〇一九九四）、拙稿『礼記』冠義篇に関する一考察」（『二松学舎大学論集』第三十九集）を参照。
- (2) 八佾篇、子罕篇に引く詩が逸詩である。なお、前者に就いては、上二句が国風・衛風「碩人」篇の第二章に見えることから、「碩人」篇の引用と認める説があるが、朱熹が指摘する如く誤りである。また、今回、省略した憲問篇の引詩（国風・邶風「杞有苦菜」篇）は、孔子を批判する文脈に見らるため、小論の論旨には関与しない。
- (3) 頌の詩篇を解釈する場合の前提に就いては、家井眞『詩経』に於ける雅・頌の発生と成立」（『二松学舎大学論集』昭和六十一年）を参照。
- (4) 『詩経』に於ける「君子」の解釈に就いては、家井眞『詩経』に於ける「君子」に就いて——祖靈祭祀詩を中心として——」（『二松学舎大学東洋学研究所集刊第二十六集 平成八年』）を参照。国風の詩篇を解釈する場合の前提に就いては、家井眞『詩経』王事靡盬の解釈について」（『二松学舎大学人文論叢』第五十輯）を参照。
- (5) 雅の詩篇を解釈する場合の前提に就いては、注（3）掲載の家井論文を参照。
- (6) 王引之は「荀子引詩、至莫知其他而止、戰戰兢兢三句、則後人取詩詞増入也」と言うが、本章を小人に用心する意で解釈している点は変わらない。
- (7) 家井眞『詩経』臣工之什の構成に就いて」（『二松学舎大学東洋学研究所集刊』第三十二集 平成十四年）を参照。
- (8) 国風の詩篇を解釈する場合の前提に就いては、注（4）掲載の家井論文を参照。
- (9) 『詩経』下」（『新釈漢文大系 明治書院 平成十二年』二〇八頁〜二二三頁）を参照。
- (10) 家井眞『詩経』の成立とその内容」（『新釈漢文大系 季報92』平成九年 明治書院）及び注（3）掲載の家井論文を参照。
- (11) 家井眞『詩経』詩篇の成立に関する一考察——周南に就いて——」（『二松学舎大学論集』第三十八号 平成七年）を参照。
- (12) 家井眞『詩経』の成立とその内容」（『新釈漢文大系 季報92』平成九年 明治書院）。
- (13) 注（3）掲載の家井論文を参照。